Irénikon

Évrage le Pontique et les deux Macaires, par G. Bunge • L'Assemblée de Vancouver: l'œcuménisme à un carrefour, par J.M.R. Tillard • Vancouver : les questions ecclésiales, par E.L. • L'identité confessionnelle • Relations interconfessionnelle • Chronique des Églises • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LVI 3e trimestre 1983

Éditorial

La VIe Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Églises réunie à Vancouver a été l'événement œcuménique de l'été. Une étape de plus a été franchie dans l'histoire déjà longue de cet organisme qui s'efforce de réunir toutes les Églises et Communautés chrétiennes dans une commune recherche de l'unité et de sa manifestation.

Le succès le plus manifeste de Vancouver a été l'approbation unanime du travail effectué par la Commission de Foi et Constitution. Au milieu de difficultés de tous genres sur le plan pratique cette Commission théologique du COE et son bureau genevois ont développé patiemment un programme très ample. On sait qu'il a permis de dégager des «convergences» fondamentales sur le baptême, l'eucharistie et le ministère. Il poursuit maintenant une réflexion commune sur ce qu'implique aujourd'hui confesser la foi apostolique et il va englober cette recherche et les résultats de la précédente dans une étude plus vaste sur l'autorité d'enseignement et de décision dans l'Église. On devrait donc parvenir à esquisser progressivement une vue d'ensemble du mystère de l'Église et de la «koinônia» qui assurerait ainsi à toutes les Églises qui s'y reconnaîtraient une plate-forme solide pour leurs entretiens en vue de l'unité. Conjuguées avec les résultats des dialogues bilatéraux entre les grandes Communions chrétiennes et en interaction avec eux, ces convergences œcuméniques, malgré leurs limites, posent des jalons sérieux sur la route de l'unité.

À ce travail de la Commission de Foi et Constitution l'Église catholique attache la plus grande importance. Elle y participe intensément et ostensiblement. Cela crée parfois l'impression

auprès de certains qu'elle n'accorde d'intérêt véritable qu'à ce seul secteur du Conseil œcuménique. En fait, la réalité est tout autre puisque tout au long des années elle est impliquée de différentes manières dans les autres activités du Conseil: paix et justice, mission et évangélisation, éducation, etc...

Mais il reste que l'Église catholique n'est pas membre du Conseil œcuménique. Pour l'instant elle ne peut l'être, pour des raisons que l'on trouvera rappelées dans notre Chronique de Vancouver. Cette réserve est péniblement ressentie par beaucoup des représentants des Églises au sein du COE. À ceux-ci il faudrait pouvoir expliquer de manière claire et convaincante les motifs de cette abstention, ce qui ne serait pas une tâche aisée, même si les raisons que nous donnons sont accessibles à tous et sont aussi les raisons véritables. En fait, il y va de la nature même du COE et des questions qui lui ont été posées dès l'origine. Elles ont provoqué la « Déclaration de Toronto » en 1950. L'expérience montre, en effet, — et l'Assemblée de Vancouver l'a encore manifesté de façon éclatante — que le Conseil œcuménique ce sont les Églises-membres elles-mêmes bien plutôt que l'institution genevoise qui est leur organe, aussi méritante et aussi indispensable soit-elle. La distinction peut paraître subtile. Elle est nécessaire si l'on veut dissiper de manière décisive certains malentendus aussi anciens que la création du COE et qu'au fil des ans il traîne toujours avec lui.

Vancouver a été un événement d'Église, dans la mesure où les Églises s'y sont rencontrées. Ainsi en est-il à chaque Assemblée. C'est l'intervalle d'une Assemblée à l'autre qui est difficile à gérer, où naissent les malaises et les équivoques. Les progrès que marquent les travaux de Foi et Constitution devraient aider à clarifier aussi la nature véritable du Conseil œcuménique.

Évagre le Pontique et les deux Macaire*

III. ÉVAGRE ET MACAIRE L'ALEXANDRIN

Il convient de commencer par les rapports qui ont existé entre Évagre et Macaire l'Alexandrin, puisque c'est dans la communauté dans laquelle ce dernier exerçait la fonction importante de prêtre qu'Évagre a vécu jusqu'à sa mort en 399. Nous avons vu qu'Évagre ne se réfère pas moins de six fois à l'exemple et à l'enseignement du «saint Père Macaire». Si nous examinons ces références de plus près nous constatons qu'elles concernent toutes l'*ascèse* proprement dite, soit l'abstinence monastique (*Pr 94*), soit le combat contre les pensées (*Ant IV, 23.58; VIII, 26*) ou plus particulièrement le combat avec les démons (*Mal cog XXXIII* et *XXXVII rec. long.*). Ce sont ces trois éléments que nous allons retrouver en confrontant la vie et l'enseignement de Macaire l'Alexandrin avec la vie et la doctrine d'Évagre.

*

Pallade ne dit nulle part que Macaire l'Alexandrin se soit distingué par des grâces mystiques extraordinaires[57], à part ses dons de guérisseur, qu'il partagait avec beaucoup de grands moines de son temps. Évagre lui-même n'a pas manqué de faire quelques miracles et guérisons[58]. Macaire apparaît plutôt comme le prototype du grand ascète, dur avec lui-même et

* Voir la première partie de cette étude *supra*, pp. 215-226. À la p. 227 on trouvera la résolution des abréviations.

57. Cf. pourtant CASSIEN, *Conl* XIX, 9 qui dit de façon générale que les *deux* Macaire possédaient la contemplation. RUFIN, *HM* XXVIII (PL 21, 450 A) les met également sur le même pied, ainsi que SOCRATE, *HE* IV, 23 (PG 67, 513 C).

58. *HL* XXXVIII p. 122; *Amél* p. 118, SOCRATE, *HE* IV, 23 (PG 67, 516 A).

parfois avec les autres[59], fort original et encore très libre dans ses déplacements, tout comme d'ailleurs Antoine le Grand. Ainsi il possédait plusieurs cellules suivant ses besoins, même une à Scété[60], et nous le voyons se déplacer facilement pour se rendre par exemple à Tabennesi pour s'y faire «cénobite à l'essai»[61]. Cette image est confirmée par ses Apophtegmes, pour autant que l'on puisse les lui attribuer avec une certaine sécurité[62].

Pallade a bien connu Macaire comme prêtre aux Kellia, vivant pendant les trois dernières années de la vie de celui-ci[63] dans la «fraternité d'Évagre»[64]. Il affirme avoir soit vu lui-même, soit entendu rapporter par d'autres (habitants des Kellia, sans doute) ce qu'il relate au sujet du grand vieillard, déjà centenaire à ce moment. Un de ses garants est pas exemple Paphnuce, le propre disciple de Macaire[65]. Évagre, qui le connaissait depuis plus longtemps, a bien pu lui transmettre tel ou tel récit. La note biographique que Pallade lui consacre est ainsi particulièrement riche en détails et inspire en général de la confiance. Aussi convient-il de la prendre comme point de départ d'une comparaison entre maître et disciple.

Pour Évagre même l'Histoire Lausiaque grecque est étonnamment pâle, ce qui est d'autant plus étrange que Pallade a vécu près de dix ans dans l'intimité d'Évagre. Car pour Pallade c'est lui «le bienheureux Évagre, homme pneumatophore et diacritique»[66] et «mon maître Évagre»[67], tandis qu'il appelle,

59. Ce qui ne l'empêchait pas d'être «joyeux» d'humeur et parfois très délicat avec les frères, cf. le portrait qu'en fait GUILLAUMONT, *Le problème* ... p. 53 sq.

60. *HL* XVIII p. 57.

61. *HL* XVIII p. 48, histoire à laquelle fait allusion l'Apophtegme *Macaire le Citadin 2*.

62. Cf GUILLAUMONT, *Le problème* ... 42 sq, qui restitue à l'Alexandrin les Apophtegmes de l'Égyptien N° 8. 9. 10. 11 (= 35) et 18 (= 40).

63. *HL* XVIII p. 72.

64. *HL* XXXV p. 102.

65. *HL* XVIII p. 57.

66. *HL* XI p. 34.

67. *HL* XXIII p. 75.

comme nous le disions déjà, Macaire simplement «notre prêtre». Pallade n'aurait-il pas dit plus sur la vie d'Évagre que ce qui est conservé dans la version commune de son *Historia Lausiaca*? On sait qu'il existe des fragments d'une version copte de cet ouvrage[68], dont les pages sur Évagre, hélas mutilées à la fin, sont particulièrement riches en détails concrets et circonstanciés, dont on ne saurait prétendre sérieusement qu'ils ont été purement et simplement inventés[69]. Un examen attentif de ce chapitre révèle d'ailleurs que celui-ci est beaucoup plus «évagrien» que la version commune[70]. Un fragment grec atteste en outre l'*origine grecque* de cette version longue[71], dont la traduction copte n'est qu'un extrait à l'usage liturgique[72]. Il est donc permis de prendre la vie copte comme texte de base pour la vie d'Évagre.

*

Ce qui frappe immédiatement en lisant la vie de Macaire et celle d'Évagre, c'est la similitude jusque dans les détails entre l'*ascèse physique* du maître et celle du disciple. La doctrine ascétique d'Évagre nous montre ensuite, comment il a assimilé et pénétré intellectuellement ce qu'il avait appris.

68. E. AMÉLINEAU, *De Historia Lausiaca*, Paris 1887, 104-124.

69. Cf. les opinions fort négatives de O. ZÖCKLER, *Evagrius Pontikus*, (*Biblische und kirchenhistorischen Studien*, 4. Heft) München 1893, p. 94 sq et de C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, Cambridge 1898 p. 107 sq. Beaucoup plus positif A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens*, *Patristica Sorbonensia* 5, Paris 1962, p. 76 Note 118. La question mériterait d'être reprise entièrement.

70. Notamment les *lettres* fournissent des parallèles étonnants.

71. J. B. COTELIER, *Ecclesiae Graecae Monumenta*, t. III, Paris 1686, p. 117-120. Le titre du fragment, tiré du MS *ancien fonds grec* 1220, XIV[e] s., est d'ailleurs ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Εὐαγρίου συγραφεῖς (sic) ὑπὸ Παλλαδίου. Dans sa traduction latine, COTELIER a laissé tomber le titre «saint», tout comme J. M. SUAREZ, *S.P.N. Nili abbatis tractatus seu opuscula*, Rome 1673, p. 610 dans sa discussion de l'*Ep fid*, sentant pourtant le besoin d'ajouter «*erat in m.s. Codice titulus* τοῦ ἁγίου Εὐαγρίου, *quem delevi*.

72. Il s'agit du texte d'un *Synaxaire*, dont la section sur Évagre était lue le *5[e] Dimanche du Carême*.

Ainsi Macaire s'imposait-il un régime extrêmenent sévère en matière de nourriture et de boisson[73] et on nous dit qu'il conseilla à Évagre la même pratique[74]. Celui-ci s'y est tenu jusqu'à en avoir le système digestif complètement délabré. Après presque huit ans de ce régime les anciens (Macaire était sans doute déjà mort) lui en ont imposé un autre[75]. Évagre lui-même nous a conservé *Pr 94* un Apophtegme de Macaire au sujet du jeûne. L'Apophtegme *Macaire le Citadin 1* le présente également comme très abstinent, de même que *Macaire 21*: il jeûnait des semaines entières, détail confirmé par Cassien[76].

Ce régime draconien avait pour but de vaincre le démon de la fornication et c'est dans ce sens qu'Évagre le recommande lui-même *Pr 16* et *17*[77]. La vie copte affirme que Macaire lui recommandait particulièrement de ne pas prendre des fruits[78] et dans la suite on nous dit qu'Évagre lui-même ne permettait pas à ses disciple d'en prendre[79]. On se rappelle la jolie histoire de la grappe de raisin que l'on apportait un jour à Macaire et qu'il ne voulut pas manger lui-même. Rufin termine son récit avec l'éloge que Macaire fait et de la continence et de la charité des frères, qui tous ne voulurent pas manger cette grappe[80].

Macaire ne prenait qu'un demi litre d'huile par an[81], Évagre devait en prendre autant en trois mois, ce que Pallade considère dans son cas tout de même comme très peu[82]. Rufin a donc certainement raison quand il affirme: «*Evagrius incredibilis erat abstinentiae*»[83], vu la vie facile et opulente à laquelle il était habitué avant sa conversion[84].

73. *HL* XVIII, p. 48.
74. *Amél* p. 112
75. ibid.
76 *Conl* V, 12.
77 Cf RUFIN, *HM* XXVII (PL 21, 449 B), cf aussi *Mon* 102 et les textes cités par GUILLAUMONT, *Praktikos* p. 540 sq.
78) *Amél* p. 112.
79. *Amél* p. 113.
80. *HM* XXIX (PL 21, 453 D).
81. *HL* XVIII p. 48.
82. *HL* XXXVIII p. 120.
83. *HM* XXVII (PL 21, 499 A).
84. *HL* XXXVIII p. 119; *Amél* p. 112.

Macaire disait chaque jour cent prières[85], Évagre en faisait autant[86]. Dans ce domaine il était d'ailleurs pour la modération, voyant dans l'excès la ruse du démon[87].

Macaire essayait de vaincre le sommeil[88] et conseillait à Évagre d'en user avec prudence[89]; Rufin semble faire allusion à ce détail[90]. Évagre était moins violent dans ce cas mais plus persévérant: En marchant de long en large dans la cour de son kellion pendant les heures de l'après-midi, donc après l'unique repas de la 9e heure, ne dormant d'ailleurs pas plus d'un tiers de la nuit[91]. Ailleurs Évagre recommande cette pratique comme remède contre le démon de la fornication[92].

Macaire dormait, comme d'ailleurs beaucoup de moines, pas même couché sur le sol, mais assis, adossé contre le mur[93]. C'est ce qu'Évagre conseille lui-même[94] et on peut supposer qu'il le pratiquait aussi; Rufin semble l'insinuer[95].

Tout comme son maître, Évagre ne reculait pas devant des moyens violents et extraordinaires, quand il s'agissait de vaincre une passion obstinée. Si Macaire s'est torturé pendant six mois dans les marais pour avoir tué une mouche, ou plutôt pour vaincre le démon de la fornication[96], au point d'être complètement déformé par les piqûres des insectes[97], alors Évagre lui, en proie à la même passion, (qui, au dire de son biographe[98], lui

85. *HL* XX p. 63.

86. *Amél* p. 112.

87. *Par* p. 560, cf *Pr* 40 et *Eulog* IX (PG 79, 1105 A), sur les tentations des démons au sujet de la prière.

88. *HL* XVIII p. 48.

89. *Pr* 94.

90. *HM* XXVII (PL 27, 449 B) semble faire allusion à *Pr* 94

91. *Amél* p. 113.

92 *Ant* II, 25.55.

93. *Pr* 94.

94. *Ant* II, 55.

95. *HM* XXVII (PL 21, 449 B). RUFIN évoque cette pratique justement à la fin du chapitre sur Évagre.

96. Cf *HL* XVIII p. 48 *var. lectio.*

97. *ibid.*

98. *Amél* p. 112 et 116.

faisait d'ailleurs terriblement la guerre jusqu'à trois ans avant sa mort)[99], resta une nuit entière en hiver dans l'eau glacée d'une citerne, au point que sa peau en resta dure comme de la pierre[100].

Une autre fois il resta quarante jours sans entrer sous un toit pour vaincre le démon du blasphème, jusqu'à ce que son corps soit tout rempli de puces, comme une bête sans raison[101]. On se rappelle que Macaire fît la même chose pendant vingt jours pour vaincre le sommeil[102].

Ces exemples, que l'on pourrait sans doute multiplier, montrent à suffisance à quel point l'ascèse physique d'Évagre et son propre enseignement à ce sujet sont tributaires des pratiques de son milieu monastique et surtout des prouesses de son maître Macaire l'Alexandrin.

*

Un épisode, dont Pallade dit avoir été le témoin, nous renseigne sur un autre élément important de la doctrine d'Évagre: l'*antirrhesis*. On se souvient qu'Évagre citait, à côté d'Antoine le Grand, Macaire le Grand et Jean de Lykopolis, trois fois Macaire l'Alexandrin comme exemple de la méthode antirrhétique (*Ant IV, 23.58; VIII, 26*). Pallade nous montre Macaire, déjà centenaire, contredisant le diable qui le tentait apparemment de rompre son jeûne[103]. Il ne le faisait pas, il est vrai, à l'aide de citations scripturaires. Mais rien ne nous assure que Pallade ait voulu citer, environ trente ans après la mort de Macaire, ses propres paroles. Un peu plus loin Macaire lui conseille d'ailleurs à lui aussi de contredire les pensées de découragement en disant: À cause du Christ je garderai ces murs!

Plus significative est peut-être une autre histoire du même genre que Rufin relate également au sujet de Macaire l'Alexan-

99. *HL* XXXVIII p. 122.
100. *Amél* p. 116.
101. *ibid.*
102. *HL* XVIII p. 48.
103. HL XVIII p. 56 sq.

drin[104]. Le vieillard y est visité de nuit par les démons qui veulent l'obliger à aller à la synaxe. Macaire entre en dispute avec eux et pour finir il les fait taire par la citation de *Jude 9*. C'est la méthode antirrhétique pure, telle que la recommande Évagre[105]. Il semble d'ailleurs faire directement allusion à ces machinations nocturnes des démons trompeurs, poussant le moine à aller à la synaxe: Καὶ ἄλλα τινὰ μυρία τερατεύονται ... ἢ διαγήματα τινὰ διηγούμενοι πρὸς τὸ παραδραμεῖν τὰς τῶν συνάξεων ὥρας[106].

En invoquant ici l'exemple de Macaire nous ne voulons pas insinuer qu'Évagre n'aurait pas pu apprendre la méthode antirrhétique d'un autre que lui ou qu'elle aurait été une particularité de son maître[107]. Au contraire, elle a dû être la pratique commune des moines simples de son temps, comme d'autres exemples des Apophtegmes le montrent[108]. On la trouve même dans un milieu géographiquement aussi éloigné d'Évagre que Tabennesi, pourtant nullement ignoré de lui[109], comme le montre par exemple la «Catéchèse à propos d'un moine rancunier» de Pachôme, où l'on indique comme «réponse» au tentateur le verset du *Ps 117,11*[110].

*

Un autre exemple illustre peut-être encore mieux l'enracine-

104. *HM* XXIX (PL 21, 454 A-D). La '*Vie de S. Macaire*', éd. E. AMÉLINEAU, *Histoire des monastères en Basse Égypte*, «*Annales du Musée Guimet*» XXV, Paris 1894, p. 92 sq. relate une histoire analogue au sujet de Macaire le Grand.

105. À part l'*Antirrheticus* cf aussi *Ep* 11.

106. *Mal cog* XXVIII *rec. long.*, of MUYLDERMANS, *À travers* ... p. 52.

107. Cf. *HM* XXI, 3 p. 124, où Macaire le Grand répond au diable par le Ps 117, 14. L'histoire manque chez RUFIN. Y a-t-il de nouveau confusion entre les deux homonymes?

108. Déjà la *Vita Antonii* c 9 et 13 nous montre le «père des moines» dans la pratique antirrhétique.

109. *Or* 108.

110. *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, éd. LEFORT, *CSCO* 160, p. 2. Cf aussi *Les vies coptes de S. Pachôme et de ses disciples*, *Bibliothèque du Muséon* 16 (1943) p. 7 sq.

ment de la doctrine d'Évagre sur les *pensées* dans la tradition monastique antérieure et tout particulièrement dans les expériences de son maître Macaire l'Alexandrin. Parmi les Apophtegmes attribués à Macaire le Grand nous trouvons au N° 3 la célèbre histoire de la rencontre entre Macaire et le diable, en route pour tenter les frères. Le diable est tout couvert de fioles, dans lesquelles il porte son poison qu'il applique aux moines, suivant les tentations qu'il veut susciter.

La même histoire est conservée, mais plus développée quant aux diverses formes de tentations symbolisées par les fioles, dans l'Apophtegme *Nau 488*. Mais ici elle est explicitement attribuée à Macaire l'Alexandrin et intimement liée à la visite de Macaire au jardin de Jannès et Jambrès, épisode qui appartient certainement à l'Alexandrin. Il y a donc lieu de la lui restituer. Il existe même une troisième version du même thème du démon qui agit directement sur les différents membres du corps, dans la version latine de l'*Historia Monachorum* par Rufin, où elle est également attribuée à Macaire l'Alexandrin[111]. Le narrateur s'appuie d'ailleurs sur un témoignage recueilli directement de la bouche du vieillard même. Nous avons déjà cité un détail de ce texte.

Ces différentes formes d'un récit substantiellement identique se réduisent, quant à leur contenu doctrinal, à la croyance d'une action immédiate des démons sur les membres extérieurs du corps humain. Le même enseignement, seulement dépouillé de son décor pittoresque des Apophtegmes, se recontre, comme on sait, très souvent chez Évagre, notamment avec force détails dans l'*Antirrhétikos*[112]. Évagre y affirme se baser aussi sur ses propres expériences en ce domaine, détail confirmé par la vie copte[113]. Mais, chose significative, dans le long chapitre *XXXIII rec. long.* du *De malignis cogitationibus*, où il fait une

111. *HM* XXIX (PL 21, 454 A-D).

112. Ainsi souvent au chap. IV sur la *tristesse*, mais aussi ailleurs cf. *KG* VI, 25.

113. *Amél* p. 115, d'où il ressort que certains phénomènes physiques qu'Évagre prétend avoir vus ailleurs (*Ant* IV, 36) se sont en fait produits sur lui.

analyse détaillée et pertinente du phénomène[114], à la fin il se réfère explicitement à un témoignage de Macaire, qui lui-même invoque le témoignage de l'antique tradition du signe protecteur de la sainte Croix. Comme nous avons vu plus haut, ce «saint Macaire» n'est autre que l'Alexandrin. C'est donc effectivement de lui qu'Évagre tient un certain nombre d'informations sur ces phénomènes démoniaques. Les récits des Apophtegmes par contre semble être des versions populaires d'un fait que l'on racontait au sujet de Macaire.

On ne sera plus étonné de rencontrer au chapitre *XXXVII rec. long.* du même traité un autre témoignage du «saint prêtre». Le contexte est d'ailleurs voisin, voire complémentaire. Il s'agit de savoir si oui ou non les démons connaissent les cœurs des hommes et par là leurs pensées qui s'y forment[115]. Évagre affirme que les démons connaissent nos pensées seulement d'après les paroles proférées et les mouvements extérieurs du corps[116]. Voulant démontrer cela en détail, il dit avoir été retenu par le «saint prêtre»[117].

114. Traduction partielle chez HAUSHERR, *Leçons* ... p. 106. Le P. HAUSHERR cite ce chapitre comme illustration de *Or* 72 où Évagre décrit également des phénomènes physiques d'origine démoniaque (cf. aussi *Or* 73). Évagre se réfère ici au témoignage d'un «homme merveilleux et gnostique» et le P. HAUSHERR se demande si c'est Macaire ou Jean de Lykopolis, se décidant plutôt pour le dernier. De fait, on pense immédiatement à *Ant* VI, 16 et les questions qu'Évagre avait posées à Jean au sujet de la *lumière* que l'intellect voit pendant la prière, et aussi à *Ant* VII, 19, où le même «Jean le Prophète» l'éclaire sur les machinations du démon de la *vaine gloire*. Ces deux thèmes se retrouvent *Or* 72 et 73. Le γνωστικός par excellence est par ailleurs Didyme l'Aveugle cf *Gnost* 150, *Pr* 98, cf *Ep* 59 fin. Comme M. GUILLAUMONT fait remarquer (*Praktikos* p. 568), le titre γνωστικός ne peut s'appliquer qu'à un homme qui outre l'ascèse possède la science. Bien que Pallade appelle, dans un jeu de mots, aussi Macaire l'Alexandrin θαυμάσιος (*HL* XVII p. 47), nous pensons donc qu'il s'agit *Or* 72 effectivement de Jean de Lykopolis auquel ses dons de prophétie valaient bien le titre de «gnostique».

115. Cf. aussi *Am* 195,1, où Évagre interroge Macaire sur les pensées inspirées par le démon.

116. Cf. également *Pr* 47 et les exemples pittoresques dans *Ep* 16.

117. Le motif donné est d'ailleurs très intéressant: il ne convient pas de rendre de telles choses publiques et de jeter dans les oreilles des profanes. Évagre a repris ce conseil *Ant* IV, 72 — après avoir déjà dit bien de choses effrayantes. Macaire est cité deux fois dans ce chapitre IV.

Si on se souvient de ce que Pallade et Rufin relatent au sujet des rencontres de Macaire l'Alexandrin avec les démons et de sa façon de s'y prendre, il ne semble pas douteux qu'Évagre tienne une bonne part de sa «démonologie» de lui, comme il le fait d'ailleurs comprendre par ses références au «saint Père Macaire».

Une bonne part, disions-nous, car Macaire était un témoin vivant d'une tradition déjà largement normalisée qu'Évagre a bien connue et dans laquelle il a puisé à pleines mains. Nous parlons de la *Vita Antonii*. *Ant IV, 47* Évagre évoquait l'exemple d'Antoine, en faisant allusion à *Vita Ant. c. 6*, et *Pr 92* il cite le «juste Antoine» en tête de sa petite liste d'Apophtegmes, résumant la doctrine d'un épisode de la *Vita* (*c. 72-80*) dans un *rhêma* bien frappé, qui n'a pas manqué d'entrer dans les Collections[118]. Évagre connaissait donc la *Vita Antonii*, que son maître, S. Grégoire de Nazianze, attribuait déjà, dans la forme où il la lisait, à S. Athanase[119].

Une lecture attentive de cette «charte du monachisme» et des œuvres ascétiques d'Évagre, mais aussi de ses *lettres*, révèle une telle dépendance de leur auteur par rapport à la *Vita* — fond doctrinal de la démonologie, choix des textes scripturaires cités comme preuve, imagerie de la démonologie et même certaines tournures de phrases identiques, etc. — que l'on reste interdit. Évagre a dû connaître sa *Vita Antonii* par cœur! Ce serait à démontrer dans une autre étude. Qu'il nous suffise ici d'avoir constaté le fait et d'en tirer la conclusion que dans le domaine de l'ascèse le langage d'Évagre est largement stéréotypé par la tradition antérieure. Ce que les deux Macaire surtout, mais pas exclusivement, étaient pour lui comme autorités vivantes, la *Vita Antonii* l'était comme *canon* écrit. Les allusions extrêmement fréquentes surtout dans les lettres nous semblent d'ailleurs indiquer que ses lecteurs n'étaient pas moins familiarisés avec la *Vita* que lui-même et qu'il suffisait d'un mot, d'une image traditionnelle pour leur rappeler sa doctrine.

118. PÉLAGE et JEAN IV, 16. Cf SOCRATE, HE IV, 23 (PG 67, 516 C), citant Évagre.

119. *Oratio* 21 (PG 35, 1088 A).

IV. ÉVAGRE ET MACAIRE LE GRAND

Macaire le Grand, le «vieillard égyptien» comme dit Évagre, était une des plus belles figures des premières générations monastiques, qui avait encore vu Antoine le Grand. Sa renommée légendaire fit de lui, très vite, un point de cristallisation des traditions les plus diverses — jusqu'aux célèbres «homélies spirituelles»[120]. Déjà les auteurs de l'*Historia Monachorum in Aegypto* confondaient les deux Macaire et dans les collections des *Apophtegmata Patrum* une bonne partie de la tradition sur Macaire l'Alexandrin est passée sous le nom de son homonyme. Dans les «Vertus de S. Macaire» ce processus se poursuivra. Ce fait nous semble très significatif. Car la tradition a toujours tendance à combler ceux qui ont déjà. Macaire le Grand a effectivement dû être un homme hors de pair et il semble tout naturel qu'on ait placé sous le patronage de son nom toute une littérature spirituelle. Il serait intéressant d'étudier les nombreux chapitres souvent assez longs, parfois de véritables homélies, que les différentes collections des Apophtegmes lui attribuent et qui sont dans la ligne de l'*Epistola ad filios Dei*. Une telle étude permettrait peut-être de mieux saisir l'image que la tradition s'est faite de lui au cours des siècles.

Dans ces conditions, comment atteindre à travers cette épaisse dorure séculaire le «vrai» Macaire, celui qu'Évagre a connu pendant ses premières années aux Kellia et que lui aussi entoure d'une vénération toute particulière, à l'instar de celle qu'il vouait à son maître de jeunesse Grégoire le Théologien? Pallade nous a laissé une note biographique de lui, qui se contente, hélàs! de ne relater pratiquement que des miracles[121]. Comme le dit Pallade lui-même, les deux Macaire étaient de son temps déjà tellement entourés de légendes dorées

120. Cf aussi la belle *prière de none* que certains livres de prière jacobites lui attribuent, éd. F. NAU, in: *ROC* 1907, p. 322-23 (où il faut lire dans la traduction «huile des bonnes œuvres» au lieu de «huile des bons serviteurs»).

121. *HL* XVII p. 43 sq. Nous laisserons de côté la '*Vie de S. Macaire*' copte, ed. AMÉLINEAU, *Histoire des monastères* ... p. 46-117, datant du VIII[e] s. cf. GUILLAUMONT, *Le problème* ... p. 58, malgré les détails précieux qu'elle peut avoir conservés.

qu'il n'osait pas tout répéter, de peur d'apparaître menteur. Pour Macaire l'Alexandrin il pouvait du moins se fonder sur ce qu'il avait vu ou entendu de ses contemporains immédiats, mais Macaire le Grand était mort l'année avant l'arrivée de Pallade au désert[122]. De ce qu'il raconte du grand vieillard, Pallade se porte pourtant garant et nous devons lui faire confiance sur le fond. Il suffit de lire la notice fort discrète qu'il consacre à l'histoire de la résurrection d'un mort que Macaire aurait opérée et de la confronter avec les autres versions, pour se rendre compte de bien-fondé de la réserve de Pallade[123]. On nous montre ici Macaire ressuscitant un homme de l'époque pharaonique, qui aurait encore vécu trois ans avec lui, pour s'endormir alors définitivement jusqu'à la résurrection universelle ...

*

Dans son portait d'ensemble de la personalité de Macaire, Pallade dit qu'il se distinguait très tôt déjà par un discernement (διάκρισις)[124] d'une si rare finesse qu'on l'appelait l'«enfant-vieillard» (παιδαριογέρων)[125]. Une belle histoire des «Vertus de S. Macaire», qui met en scène Macaire et Évagre, nous donne un exemple de cette cardiognosie[126]. Dans l'Apophtegme que nous a conservé *Pr 29*, Évagre lui-même nous fait entrevoir sa grande modération.

Parmi ses vertus, Pallade souligne surtout le fait qu'il était continuellement dans un état d'émerveillement (ἐξίστασθαι), fréquentant bien plus les choses de Dieu que celles du monde[127]. Ce trait nous semble important, à la fois comme tel et

122. *HL* XVII p. 47. Macaire le Gand est mort en 390 environ.

123 Cf. REGNAULT N° 1490 B. La version de CASSIEN, *Conl* XV, 3 est beaucoup plus modeste. Il y en a d'autres, cf BUTLER, *The Lausiac History II* p. 194 sq, Note 28.

124. On mesure l'importance que doit avoir aux yeux de Pallade ce jugement sur Évagre: ἀνὴρ πνευματοφόρος καὶ διακριτικός (*HL* XI p. 34),cf aussi *HM* XX, 15 p. 123 et *Amél* 113.

125. *HL* II p. 43.

126. *Am* 157,9.

127. *HL* XVII p. 44, cf CASSIEN, *Conl* XIX, 9 sur les deux Macaire.

par l'indépendance à l'égard d'Évagre dont Pallade fait preuve ici. Car chez ce dernier le terme ἔκστασις n'a jamais un sens positif. L'extase est une anomalie, un état de démence[128]. Pourtant, sur le fond le fait nous semble justement confirmé par Évagre lui-même. En l'appelant «vase d'élection» à l'instar de Grégoire de Nazianze[129], il fait allusion à Actes 9,15 et à la vocation de S. Paul. Or S. Paul était pour ainsi dire le prototype de l'homme initié aux mystères divins, ayant été ravi au troisième ciel et ayant vu plus tard en extase (ἐν ἐκστάσει) au temple le Christ lui-même (*Actes 22,17 sq*).

Évagre se sert toujours de façon très consciente de ses allusions scripturaires et nous pouvons déduire de *Pr 93* et des paroles de Pallade que Macaire a dû être effectivement pour Évagre le modèle du *gnostikos*, à l'instar de Grégoire le Théologien, de cet idéal de l'homme achevé et tout abîmé en Dieu, idéal auquel Évagre aspirait tant lui-même. C'est dans ce sens que nous dirige aussi *Pr 29*, car l'épithète πρακτικώτατος le qualifie, ainsi que M. GUILLAUMONT l'a bien montré[130], comme un homme ayant atteint l'*apatheia*, la condition *sine qua non* de la contemplation, gnose ou prière, qui à ce degré sublime ne font plus qu'un. Jean de Lykopolis était un autre «gnostique» et nous savons par Pallade, combien Évagre a désiré le voir[131], au point de faire finalement, peu après Pallade, le long voyage avec son ami Ammonios, pour lui exposer des questions concernant la plus haute mystique (*Ant VI, 16*). Nous avons donc le droit de supposer qu'il a également interrogé Macaire le Grand sur ce qui lui tenait le plus à cœur, la *prière*.

Et de fait, le logion de Macaire qu'Évagre nous transmet *Pr 93* et qui se retrouve sous une forme presque identique dans l'Apophtegme *Macaire 36*, traite de la prière ou, comme il est dit ici à cause d'un jeu de mot, du souvenir (de Dieu).

128. Cf *Pr* 14 et la note bien documentée de M. GUILLAUMONT *ad loc*. Voir aussi HAUSHERR, *Leçons* ... p 132 et 153.

129. *Ep fid* 1 (COURTONNE p. 23)

130. GUILLAUMONT, *Praktikos* p. 568.

131. *HL* XXXV p. 101.

«Le 'vase d'élection' qu'était le vieillard égyptien Macaire me demanda: Comment se fait-il qu'en éprouvant de la rancune envers les hommes nous faisons disparaître de notre âme la faculté du souvenir, tandis qu'en éprouvant de la rancune envers les démons nous restons indemnes? Comme j'étais embarrassé pour lui répondre et que je demandais à en apprendre la raison: C'est, dit-il, parce que dans le premier cas on va contre la nature de la partie irascible, tandis que dans le second on use d'elle selon sa nature» (*Pr 93*)[132].

L'Apophtegme établit, sous ses deux formes, une opposition irréductible entre le *souvenir de Dieu* (μνήμη τοῦ θεοῦ) et le *souvenir du mal* (μνησικακία), le souvenir de Dieu n'étant rien d'autre que la prière. Évagre a retenu cette leçon et l'a mainte fois répétée.

«Quiconque aspire à l'oraison véritable et se met en colère ou garde de la rancune fait preuve de dérangement cérébral. C'est ressembler à un homme qui voudrait avoir la vue perçante et qui s'arracherait les yeux»[133].

Pourquoi en est-il ainsi? C'est que la rancune est l'expression typique de la *colère*, obstacle majeur de la prière[134]. Or la colère est l'attitude caractéristique des démons.

«Le démon est la nature raisonnable qui, à cause de l'abondance du *thymos*, est déchue du service de Dieu» (*KG III, 34*).

Évagre va jusqu'à dire:

«Aucun mal ne fait tant de l'intellect un démon que la colère par le trouble du *thymos*. Car il est dit dans le Psaume: «Leur colère est comme celle du basilic» (*Ps 57,5*). Et ne pense pas que le démon soit autre chose qu'un homme qui est excité par la colère et soustrait à la perception (humaine)» (*Ep 56*).

132. Ce texte a été cité plusieurs fois dans la tradition. Le syriaque nous semble le plus proche d'Évagre cf. P. BEDJAN, *Acta Martyrum* t. VII, *Paradisus Patrum*, Paris 1897, p. 775 N° 203

133. *Or* 64, cf *Or* 21. 22 50.

134. Cf *Or* 47. 50, aussi *Or* 12. 22. 24. 26. 27 etc. *De octo spiritibus* IX-X (PG 79, 1153 sq) etc. Les textes sont innombrables.

La conclusion s'impose donc tout naturellement que la colère, la faculté irascible de l'homme (τὸ θυμικόν), doit se diriger contre les démons qui par tous les moyens et surtout par la colère même (*Or 47.50*) cherchent à nous détourner de la prière. Par contre «il n'y a absolument pas de juste colère contre le prochain» (*Or 24*). La colère est une force de l'âme, naturellement faite pour combattre le mal et le démon[135].

> «La colère vertueuse est une force de l'âme, qui détruit les mauvaises pensées. La colère nuisible est une force de l'âme malade, qui détruit les pensées droites»[136].

Tout à fait dans la ligne de l'Apophtegme de Macaire, Évagre peut alors définir la prière de façon positive et négative à la fois:

> «La prière est un rejeton de la douceur et de l'absence de colère (ἀοργησία) (*Or 14*).

Les deux versions de l'Apophtegme parlent d'une δύναμις de l'âme qui lui permet de se souvenir de Dieu. Une *faculté* de l'âme, c'est ce qui lui est naturel et fait partie intégrante de sa constitution. Pour Évagre cette faculté doit s'identifier avec le λογιστικόν, la faculté intellective de l'âme. Ailleurs il parle aussi de l'œil de l'intellect, car l'intellect est par nature fait pour être un voyant de Dieu[137], «voir» et «connaître» étant d'ailleurs la même chose.

> «Armé contre la colère, tu n'admettras jamais de convoitise; car c'est elle qui fournit matière à la colère, et celle-ci trouble l'œil de l'intellect, saccageant ainsi l'état de prière» (*Or 27*)[138].

À y bien regarder, l'Apophtegme de Macaire est donc un bel exemple qui nous fait entrevoir comment Évagre a su assimiler l'enseignement spirituel de ses maîtres et l'intégrer dans une

135. *Pr* 24.
136. *Cent Suppl* 9 syr (le grec est différent).
137. *KG* III,15, 30.
138. Cf. *Cent Suppl* 27; *KG* V, 27.

synthèse savante, qui certes dépassait les préoccupations de ceux-ci, mais, nous semble-t-il, ne les trahissait nullement[139].

*

Il n'est peut-être pas sans intérêt de poursuivre encore un instant le chemin que l'Apophtegme de Macaire a pris dans la tradition postérieure. Nous le retrouvons, également sous le nom de Macaire, chez Paschasius (VIe s) et un peu plus tard chez Martin de Dumio, dans un amalgame d'éléments de provenances diverses.

> «*Abba Macarius dixit: Si reminiscimur malorum quae ab hominibus patimur, perdimus memoriae virtutem. Item dixit: Si autem recolimus malorum quae nobis a daemonibus mittuntur, sine perturbatione erimus,*
> *scientes quod ab initio bona Deus creavit, diabolus vero mala superseminavit. En sunt perditiones innumerae.*
> *Et addidit dicens: Culpa est monachi, si laesus a fratribus, primus in caritate purgato corde non occurrit.*
> *Nam Sunamitis non meruisset recipere Elisaeum prophetam in domum suam, nisi quia cum nullo alio habuit causam. Sunamitis enim in persona est animae, Elisaeum vero in persona Spiritus Sancti figuratus; qui, nisi pura sit anima, non meretur suscipere Spiritum Dei.*
> *Ita, ira inveterata excaecat oculos cordis et animam excludit ab oratione*»[140].

Le P. Guy voit dans ce texte un stade fort évolué d'un Apophtegme primitif, qu'il reconnaît dans *Cronios 1*[141]. Il nous semble pourtant que l'on puisse envisager le problème aussi sous un autre angle. Notre disposition du texte fait ressortir le caractère composite de l'Apophtegme. L'histoire de

139. Guillaumont, *Praktikos* p. 699 voudrait reconnaître dans le réponse de Macaire la main d'Évagre. Il nous semble que pour la substance celle-ci doit bien être du vieillard même.

140. Cité d'après Guy, p. 66 (cf Note suivante).

141. J.-Cl. Guy, *Note sur l'évolution du genre apophtegmatique*, in: *RAM* 32 (1956) 63-68, notamment 66 sq.

la Sunamite y figure non pour elle-même, mais à titre d'exemple seulement, et a, comme tel, subi l'influence des éléments environnants. Ce qui nous paraît beaucoup plus remarquable, c'est de voir l'Apophtegme *Macaire 36* s'enrichir d'éléments nouveaux de provenance indubitablement «évagrienne»[142]. Relevons seulement les plus marquants:

— L'idée de la bonté primitive de la nature dans laquelle le diable sème par après son ivraie est une idée fondamentale d'Évagre. Cf. à titre d'exemple *KG I, 39* et *Gnost 146*. L'axiome souvent évoqué est: Il y eut un temps où la malice n'existait pas et il y aura un temps où elle n'existera plus, cf *KG I, 40* et souvent.

— L'exhortation à la promptitude dans la réconciliation, et la conclusion du texte même, se lisent comme un résumé de *Or 21*.

> «Laisse ton offrande, est-il dit, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère, et puis tu viendras (*Mt 5,24*) et prieras sans trouble. Car la ranceur aveugle la faculté maîtresse de celui qui prie et enténèbre ses oraisons».

On aura remarqué le «sans trouble», que reprend le *sine perturbatione*, et la *ira inveterata* n'est rien d'autre que la rancœur (cf *Pr 11*). Sur l'effet aveuglant de la colère cf *Cent. Suppl. 27*, *Mal. cog. XLII rec. long.* et les textes cités par M. Guillaumont dans son commentaire de *Pr 62*.

— La pureté du cœur, qui n'est autre que l'ἀπάθεια, comme condition *sine qua non* de la prière ou vision de Dieu est également un thème cher à Évagre, cf *KG IV, 90* (*Ep 62*).

> «Ce n'est pas l'intellect (comme tel) qui voit Dieu, mais l'intellect pur. 'Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu' (*Mt 5,8*). Observe que ce n'est pas la pureté qu'il dit bienheureuse, mais la vision. Car la pureté est l'impassibilité de l'âme raisonnable, mais la vision de Dieu c'est la véritable connaissance de la substance une de la Trinité adorée, que verront ceux, qui ont ici accompli

142. Le P. Pl. Deseille, *L'Évangile au Désert*, Paris 1965, p. 129, note 3 a bien flairé le caractère évagrien du texte, mais il ne renvoie qu'à l'*Epistola ad Anatolium* 8 (la charité est la porte de la gnose).

leur conduite et qui ont purifié leur âme par les commandements» (*Ep 56*).

On peut se demander — et il serait intéressant de le savoir — où Paschasius a bien pu trouver le texte qu'il traduit, car Martin de Dumio, un peu plus jeune que lui, est nettement moins «évagrien». Qu'il nous suffise de voir se renforcer ainsi en *Occident* les liens entre Macaire le Grand et Évagre — processus que nous allons recontrer également en *Orient* en milieu copte.

*

L'analyse de l'Apophtegme *Macaire 36* nous a fait voir le grand vieillard enseigner à Évagre un des éléments fondamentaux de sa propre doctrine spirituelle: le lien entre la colère ou plutôt l'absence de colère (ἀοργησία) et la prière. Ce serait ici le lieu de développer l'enseignement spirituel, tellement évangélique[143], d'Évagre, sur le lien entre prière-contemplation-gnose-«théologie», qui ne font qu'un, et douceur-humilité-charité, qui pour lui ne sont que des aspects différents d'une seule et même attitude fondamentale, qui est celle du Christ lui-même, dont Évagre s'exclame une fois, à la fin d'un lettre, vouloir être le disciple (*Ep 36*). Les Apophtegmes nous fourniraient ici encore de précieux éléments, notamment au sujet de l'humilité, car l'humilité de Macaire, dont on disait qu'il était «un Dieu sur la terre»[144], était bien connue[145]. Contentons-nous de relever encore l'un ou l'autre aspect de la prière, tels que les Apophtegmes de Macaire nous les suggèrent.

*

143. Il suffirait de citer ici toute la belle *lettre* 56. GUILLAUMONT, *Praktikos* p. 587 sq a rassemblé quelques textes.

144. *Macaire 32*. Ce texte est intégré dans le beau chapitre *Am* 118,1 des '*Vertus de S. Macaire*'.

145. *Macaire 1* et *31*, *Nau* 601; I, 16; *CSP* IV, 19, *Arm* II, 279. La '*Vie de S. Macaire*' insiste constamment sur la douceur (cf. p. 57. 65 etc.) et l'humilité de Macaire. «Rien ne lui était impossible à cause de sa grande humilité» (p. 91) Le P. HAUSHERR, *Leçons* ... p. 39 rapproche à juste titre *Or* 25 et *Macaire 17*.

L'Apophtegme *Macaire 36* sur la prière n'est pas unique dans son genre. Macaire semble avoir été au contraire un maître autorisé et combien délicat de la prière.

> «Quelques-uns demandèrent à l'abbé Macaire:
> Comment devons-nous prier? Le vieillard leur dit: Point n'est besoin de rabâcher.
> Il n'y a qu'à étendre les mains et dire:
> Seigneur, comme tu sais et comme tu veux, aie pitié de moi!
> Et s'il survient un combat:
> Seigneur, viens à mon secours!
> Lui-même sait bien ce qui est utile et il nous fait miséricorde» (*Macaire 19*).

Comme le prouve la conclusion, l'Apophtegme est présenté ici comme une pièce didactique, enseignant l'humble abandon à la volonté divine. Cet aspect a trouvé un large écho dans l'enseignement d'Évagre sur la prière, comme en témoignent de nombreux textes[146].

> «Ne prie pas pour l'accomplissement de tes volontés; car elles ne concordent pas nécessairement avec la volonté de Dieu. Mais plutôt, suivant l'enseignement reçu, prie en disant: que ta volonté s'accomplisse en moi; et ainsi en toutes choses demande-Lui que sa volonté se fasse, car Lui, il veut le bien et l'utilité de ton âme, mais toi, tu ne cherches pas nécessairement cela» (*Or 31*).

Mais cet abandon à la volonté divine n'est pas le seul enseignement contenu dans cet Apophtegme. Ce qui nous paraît plus remarquable encore c'est d'entendre Macaire recommander la prière dite *monologistos*, qui sous une forme ou sous une autre devait avoir un si grand avenir[147]. Les deux «prières modèles» que Macaire propose sont en fait deux courtes citations des Psaumes, la première pour la circonstance élargie de

146. *Or* 32. 33. 89. 129; *Ep* 42.

147. Cf. à ce sujet, outre l'ouvrage classique d'I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison*, *OCA* 157 (1960), les articles d'A. GUILLAUMONT, *La prière de Jésus chez les moines d'Égypte*, in: *ECR* 6 (1974) 66-71, et Dom L. REGNAULT, *La prière continuelle «monologistos» dans la littérature apophtegmatique*, in: *Irénikon* 48 (1975) 467-493.

la formule d'abandon à Dieu: Κύριε ... ἐλέησον με (*Ps 40,4* e.a.) — Κύριε, βοήθει μοι (*Ps 93,16* cf *Mt 15,25*). Il est bien connu que Cassien propose une formule bipartite analogue (*Conl X, 10*), dont il fait dire à son Abba Isaac qu'il s'agit ici d'un «secret que les rares survivants des Pères du premier âge nous ont appris»[148]. Il est bien connu également que ce fameux Abba Isaac parle la langue d'Évagre et dès lors il n'est peut-être pas inutile de se demander s'il existe effectivement un lien historique entre Macaire le Grand, qui a encore vu S. Antoine le Grand, Évagre son disciple et l'origine de la prière *monologistos*.

Cassien se fixe sur une *formule*, peut-être celle même qu'il avait reçue jadis en Égypte comme *rhêma*. Macaire en propose deux autres, certainement sans vouloir en exclure d'autres. Évagre lui-même recommande une fois explicitement les paroles du publicain au temple, qui sont en fait le début du *Ps 50*, comme l'a montré J. JEREMIAS[149], et qui seront à la base de la formule devenue classique:

> «Prends garde que le diable ne te surprenne par les louanges, de manière à t'élever à tes propres yeux jusqu'à t'enorgueillir de tes avantages, comme le pharisien; mais frappe-toi comme le publicain; bats-toi la poitrine comme lui, en disant: O Dieu, aie pitié de moi, pécheur»[150]. Ailleurs il écrit:
> «Prie non pas comme le pharisien, mais comme le publicain, dans le lieu sacré de l'oraison, afin d'être, toi aussi, justifié par Dieu» (*Or 102*).

C'est donc moins telle ou telle formule particulière qui importe, que l'attitude intérieure, celle du pécheur qui demande pardon et secours.

Une autre caractéristique de la prière proposée par Macaire est sa *brièveté*, qui en fait une vraie «prière *monologistos*». Évagre recommande cette brièveté également et pour des

148. Traduction de Dom PICHERY.

149. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen⁸ 1970 p. 143.

150. *Prot* p. 556, cf aussi le petit centon psalmique dans *Mal cog* XXXIV *rec. long.* (PG 40, 1241 B), tiré des Pss 139,8 et 30,8.

circonstances analogues à celles prévues par Macaire: le combat.

> «Au temps des tentations de cette sorte, use d'une prière brève et véhémente (intense)» (*Or 98*).

Tous ces textes d'Évagre ne s'écartent donc nullement de l'Apophtegme *Macaire 19*, ils semblent plutôt reposer sur lui comme sur une base traditionnelle solide.

Ce qu'Évagre entend ici par προσευχή n'est, certes, pas encore cet *état* sublime dont il définit ainsi le caractère propre:

> «La prière est un état de l'intellect, qui détruit toute pensée terrestre» (*Cent Suppl 29*).
> «La prière est un état de l'intellect, qui se produit seulement sous l'effet de la lumière de la Sainte Trinité» (*Cent Suppl 30*).

Il s'agit plutôt de cette forme de prière, dont Évagre donne toute une suite de définitions, dont voici celle de la «demande».

> «La demande est une *homilia* de l'intellect avec Dieu avec supplication, qui embrasse le secours ou la demande de biens» (*Cent Suppl. 31*).

Ces définitions des termes προσευχή, δέησις, εὐχή et ἔντευξις[151] ne décrivent pas en réalité des genres de prières différents, mais des *aspects* différents d'une seule et même réalité qu'Évagre dans son traité *De Oratione*, appelle simplement προσευχή, «l'activité qui sied à la dignité de l'intellect, autrement dit l'emploi le meilleur et adéquat de celui-ci» (*Or 84*)[152]. Elle est une ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν (*Or 35*) et cette montée a de nombreux degrés, — à commencer par la Psalmodie (*Or 83.85*), — dont on ne révèle pas le dernier à n'importe qui. Cassien parle certainement d'expérience quand il affirme que l'on ne transmettait la pratique de la prière ininterrompue qu'à peu de fervents. Si ce qu'il en dit a tout de même plutôt l'air accessible à tous, c'est qu'il sait que derrière

151. Elles ont d'ailleurs trouvé un écho certain chez CASSIEN, *Conl* IX, 9 sq.
152. Nous nous écartons ici des vues de Dom REGNAULT art. cit. p. 477 sq.

cette simplicité se cache, pour ceux qui s'y adonnent, le secret de la *spiritualis theoria*.

Si Pallade nous assure avoir entendu que l'on disait de Macaire le Grand qu'il était continuellement (ἀδιαλείπτως!) en état de ravissement et passait bien plus de temps avec Dieu qu'avec les choses sous le ciel, nous devons croire que les degrés les plus sublimes de la prière ne lui était pas inconnus, même s'il n'en parlait pas de façon aussi savante qu'Évagre. Autrement, pour quel motif Évagre l'aurait-il invoqué dans des termes qui font penser à S. Paul comme autorité en la matière? Et n'a-t-on pas attribué à Macaire ce bel Apophtegme dans la Synagogué de Paul Évergetinos[153].

> «Le moine est appelé moine à cause de ceci:
> qu'il converse avec Dieu nuit et jour et n'imagine rien que des choses de Dieu, sans rien posséder sur la terre»?

C'est bien ce que Cassien fait dire à son Abba Jean au sujet de Moïse, Paphnuce et des deux Macaire: Ils réunissaient en eux ce que l'on ne trouve que rarement réuni: l'ἀκτημοσύνη du cénobite et la contemplation de l'ermite[154]. Et, on s'en doute bien, cet idéal du μοναχός dans le sens primitif du terme[155], a trouvé un écho certain chez Évagre.

> «Si ton intellect divague encore au temps de la prière, c'est qu'il ne prie pas encore en moine, mais il est encore du monde, occupé à décorer la tente extérieure» (*Or 43*)[156].

Le fait que de tels Apophtegmes comme celui de Macaire que nous venons de citer sont rares dans les Collections, s'explique par l'extrême réserve des Pères vis-à-vis de tout ce qui concerne leur vie intérieure, leur «mystique»[157], et même

153. Cité d'après la traduction du P. HAUSHERR, *Leçons* ... p. 64.

154. *Conl* XIX, 9.

155 Cf. l'étude de A. GUILLAUMONT, *Le nom des 'Agapètes'*, in: *Vigiliae Christianae* 63 (1969) 30-37.

156. Cf. aussi le commentaire du P. HAUSHERR, *Leçons* ... p. 64 sq.

157. Cf. A. GUILLAUMONT, *Les visions mystiques dans le monachisme oriental chrétien*, in: *Les visions mystiques*, dans «*Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*», 1977, 116-127.

leur «pratique»[158]. Évagre lui-même n'en parle, et encore ne s'agit-il jamais de ses propres expériences, que dans quelques écrits destinés à des moines déjà fort avancés dans la vie spirituelle. Dans ses écrits ascétiques, destinés à une plus large diffusion, il se contente d'ordinaire de jeter les bases, certain que «ce sera clair pour ceux qui se sont engagés sur les traces (des Saints Pères)»[159]. Évagre considère cette extrême réserve, qu'il a donc héritée, avec bien d'autres choses, de ses maîtres, comme un devoir du véritable gnostique[160]. Mais poursuivons encore quelques pas le chemin qu'a pris la prière *monologistos*.

*

D'après ce que l'on vient de dire, on ne sera pas surpris de retrouver dans la tradition copte Macaire le Grand comme maître de la «prière à Jésus» proprement dite, et Évagre comme garant de cette antique tradition[161].

> «Abba Évagre a dit: «J'allais trouver abba Macaire, tourmenté que j'étais par les pensées et par les passions du corps. Je lui dis: «Mon père, dis-moi une parole que j'en vive!» Abba Macaire me répondit: «Attache le câble (de halage) au piquet, et par la grâce de notre Seigneur Jésus, le Christ, la barque traversera les vagues diaboliques, les flots de cette mer bourbeuse et l'obscurité des ténèbres du monde vain». Je lui dis: «Qu'est-ce que la barque, qu'est-ce que le câble, qu'est-ce que le piquet?» Abba Macaire me dit: «La barque, c'est ton cœur, garde-le; la câble, c'est ton intellect, attache-le à notre Seigneur Jésus, le Christ, qui est le piquet. Il a la puissance sur tous les flots et les vagues diaboliques qui combattent les saints. En effet, n'est-il pas facile de dire à chaque respiration: Mon Seigneur Jésus, le Christ, aie pitié de moi; je te bénis, mon Seigneur Jésus; et lorsque tu es oppressé par les passions et des contrariétés de ce monde, de dire: Mon Seigneur, viens à mon secours? Alors que le poisson avale encore

158. Cf. à titre d'exemple *Nau* 15, «On disait de l'abbé Arsène que personne ne pouvait saisir la façon dont il menait sa vie».

159. *Pr Prol* § 9.

160. *Gnost* 115. 126! 128! etc.

161. *Am* 160, 11.

la vague, il sera pris sans le savoir. Et nous aussi, si nous sommes constants dans ce nom sauveur de notre Seigneur Jésus, le Christ, il prendra le diable par les narines (*Job 40,26*), à cause de ce qu'il nous a fait. Et nous qui sommes faibles, nous saurons que le secours vient de notre Seigneur Jésus, le Christ».

Ici il s'agit donc déjà de la «prière à Jésus» au sens propre, liée à une véritable «technique». Nous retrouvons les deux éléments de base de l'Apophtegme *Macaire 19*, mais amplifié et enrichi d'un troisième élément: *la louange*[162]. Avec de légères variantes cette prière tripartite réapparaît à trois endroits différents de la tradition éthiopienne, en voici un exemple.

«L'abbé Paul le cénobite a dit: «Quant tu demeures parmi les frères, travaille, apprends, élève lentement les yeux en haut vers le ciel et dis au Seigneur du fond du cœur: «Jésus, aie pitié de moi, Jésus, aide-moi; je te bénis, mon Dieu»[163].

Nous trouvons ici des éléments que nous avons déjà rencontrés: la brièveté des formules, tirées des Psaumes, la pratique continuelle, silencieuse, et pourtant liée à une attitude corporelle très significative: le regard vers le ciel, comme le recommandait Évagre *Mal cog XXXIV rec. long*. Dans ce dernier texte comme dans la tradition copte et éthiopienne, le «Seigneur» est d'ailleurs le Christ[164].

Nous nous trouvons ici certainement au bout d'une évolution séculaire. Les «Vertus de S. Macaire» ne peuvent dater, dans leur ensemble, d'avant la conquête arabe (640) — *Am* 172,3 y

162. Dom REGNAULT art. cit. p. 487 se demande si le troisième élément, propre à la tradition copte et éthiopienne, c.à.d. la *louange*, ne remonterait pas plutôt à Évagre qu'à Macaire. Et de fait, un texte comme *Or* 149 ou *Or* 59 pourrait y faire penser. Mais il nous semble que la louange découle simplement de *I Thes* 5,18 «en tout temps rendez grâce», recommandation qui suit immédiatement cette autre, «priez sans cesse» (5,17), et qui est à l'origine de la prière continuelle. À ce sujet cf. aussi les réflexions d'Évagre *Pr* 49, *Virg* 5 et *Ep* 19.

163. *Eth* 13, 42; cf 13, 26 et 13, 43.

164. La 'Vie de S. Macaire' p. 109 met sur les lèvres du Saint mourant ces paroles: «Mon Seigneur Jésus, le bien-aimé de mon âme, reçois mon esprit» — citation élargie de *Actes* 7,59, les paroles de S. Étienne mourant et certainement la plus ancienne «prière à Jésus» de l'époque post-pascale!

fait nettement allusion. Mais cet ouvrage n'est pas homogène et les divers éléments, en partie d'ailleurs repérables[165], peuvent remonter à une époque beaucoup plus ancienne. Ce qui importait ici c'était de constater la permanence de la conscience que des liens spirituels avaient uni Macaire et Évagre, témoignage d'autant plus précieux qu'il émane du pays d'adoption même d'Évagre.

* * *

V. Conclusions : Évagre le Pontique et le monachisme de son temps

Évagre s'est senti et s'est déclaré toute sa vie le disciple fidèle de ses maîtres, dont il cultive la mémoire et invoque volontiers l'autorité normative. Parmi ces maîtres, deux se distinguent par la façon tout à fait insolite selon laquelle Évagre les introduit : Grégoire de Nazianze, dit «le Théologien», et Macaire l'Égyptien, dit «le Grand». En leur donnant à tous deux l'épithète de S. Paul, «vase d'élection» (*Actes 9,15*), et en les appelant tous deux ses «maîtres», il les mettait sur le même pied. Ce qui importait à ses yeux n'était donc pas le décalage du niveau intellectuel qui les séparait, mais l'identité de la pureté du cœur, seule voie d'accès à la «théologie» au sens fort que ce terme a encore à cette époque, qui les unissait.

La célèbre sentence 60 du traité *De Oratione*: «Si tu es théologien, tu prieras vraiment, et si tu pries vraiment, tu es théologien»[166], s'applique donc de façon admirable au «Théologien» par excellence, et au «vieillard égyptien», dont la tradition a gardé l'image d'un homme de Dieu d'une rare pureté[167].

165. Dom Regnault a identifié dans sa traduction bon nombre de ces emprunts.

166. Cf. aussi *Mon* 120, un autre *dit* sur le vrai «théologien».

167. La «*Vie de S Macaire à Scété*» mériterait à ce titre d'être plus largement accessible.

En se réclamant de ses maîtres et en citant leur doctrine normative comme appui de sa propre doctrine, Évagre s'est-il trompé ou, pire encore, a-t-il faussé, bien qu'inconsciemment, leur image[168]? Laissant de côté ici tout ce qu'il doit à Grégoire, notamment sa relecture d'Origène, nous avons essayé de montrer l'étroite dépendance d'Évagre par rapport à Macaire le Grand dans le domaine de la spiritualité proprement dite, notamment de la prière. On nous objectera sans doute que toutes les sources narratives que nous avons utilisées, Pallade, Rufin, Cassien surtout, émanent sans exception d'amis d'Évagre et ont évidemment subi par là son influence et que nos conclusions sont donc le fruit d'un cercle vicieux. Et les Apophtegmes? On estime généralement qu'ils émanent, dans leur rédaction définitive, d'un milieu monastique peu favorable à Origène et à ses partisans[169]. Mais on ne peut manquer de remarquer de nombreuses similitudes entre eux et Évagre, notamment dans le domaine de la spiritualité de la prière, et Dom Regnault réclame énergiquement, «dès lors qu'on élimine impitoyablement des recueils les pièces émanées d'Évagre ou d'auteurs ayant subi son influence»[170]. Nous ne pouvons donc pas, au terme de cette étude, nous dérober à la question de fond:

168. Tel semble être l'avis de Dom REGNAULT, cf *Les Sentences des Pères du Désert*, *Collection alphabétique*, Solesmes 1981, p. 8 «portraits plus ou moins conventionnels ou idéalisés de leurs héros» ... «modèles d'impassibilité parfaite, conformes à son propre idéal». Les portraits des Pères dans les Apophtegmes ne sont pourtant pas conventionnels — seulement selon un autre canon. Évagre, Pallade et Cassien ne parlent en général que de ce qu'ils ont vu et expérimenté personnellement, tandis que les Apophtegmes sont *tradition*, façonnée par tout un processus d'unification, où les omissions volontaires ne manquent pas et le souci *didactique* l'emporte souvent. S'il n'y a pas d'imperfections dans les portraits d'Évagre, il y en a d'autant plus dans ses écrits didactiques — et pas moins d'aveux dans ses lettres. Les Pères sont nommément cités dans la mesure où leur conduite est normative pour leurs disciples, cf *Pr* 91 et *Ep* 17.

169. Cf. l'opinion de M. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia Gnostica* ... p. 54, qui renvoie à l'Apophtegme *Lot 1* (Note 25), et p. 57 avec Note 41 (Épiphane et Théophile, les deux protagonistes de la lutte contre les «origénistes», sont en grand honneur dans les *Apophthegmata Patrum*). Arsène passe *Lot 1* pour un anti-origéniste, mais cf. plus bas Note 201.

170. REGNAULT, art. cit. p. 477 sq.

quel est la «vraie» image du monachisme égyptien ancien et quelle est la véritable place d'Évagre à l'intérieur de celui-ci? Il est évident que nous devons nous limiter au milieu dans lequel Évagre a vécu, le monachisme semi-anachorétique du désert de Nitrie.

*

En quittant Jérusalem pour se rendre dans la terre d'origine du monachisme, Évagre savait qu'il allait y trouver non seulement des grands ascètes, mais aussi un milieu intellectuel qui lui était familier. Le puissant courant de la spiritualité d'Origène, ce grand précurseur du monachisme [171], s'était déjà uni au fleuve du mouvement monastique. Origène n'était pas moine et il n'aurait certes pas imaginé vivre au désert [172]. Mais depuis lors, les temps avaient radicalement changé et il est significatif que le chef du didascalée, Didyme l'Aveugle, était maintenant un moine, vivant sur une île du lac Maréotis, aux environs d'Alexandrie [173]. L'idéal apostolique du didascale d'Origène s'était, certes, transformé, mais il n'était pas moins apostolique pour autant. Non plus dans la conception d'Évagre, qui avait d'ailleurs une grande estime pour Didyme. En témoignent non seulement sa grande activité littéraire, qui est en bonne partie «pastorale», mais surtout l'idéal du γνωστικός qu'il prônait. Les textes du *Gnostikos* étant trop connus pour que nous les citions ici, contentons-nous de ce passage des *Scholies aux Psaumes*, moins connus, qui commente les paroles: «Plantés dans la maison du Seigneur, (les justes) pousseront dans les parvis de notre Dieu» (Ps 91,14 LXX) [174].

> «Les justes, plantés dans la gnose du Seigneur, feront fleurir dans ce monde ou dans les Églises beaucoup d'hommes, en les faisant

171. H. CROUZEL, *Origène, précurseur du monachisme*, dans. *Théologie de la vie monastique*, in: coll. *Théologie* 49 (1961) 15-38.

172. Il semble même exclure formellement une telle idée, cf *In Lev hom* XI, 1: «*segregari autem dicimus non locis sed actibus, nec regionibus sed conversationibus*».

173. Cf *Pr* 98 avec le commentaire de M. GUILLAUMONT.

174. *In Ps* 91, 14 [R 14].

fructifier par leur enseignement spirituel» (διὰ τῆς πνευματικῆς διδασκαλίας).

*

Arrivé en Égypte, Évagre s'est dirigé vers le grand centre monastique de Nitrie, pour se retirer, après deux ans de «noviciat», dans la partie plus reculée et réservée aux plus avancés des Kellia[175]. Nous le trouvons ici en compagnie des «longs frères», Dioscoros, Ammonios, Eusebios et Euthymios, avec lesquels Mélanie l'Ancienne avait déjà noué des liens, lors de son voyage en Égypte (373-374). Évagre s'attacha surtout à Ammonios[176], homme d'une science exceptionnelle et ascète consommé, au point qu'Évagre pouvait lui rendre le témoignage singulier de n'avoir jamais vu un homme plus détaché des passions (ἀπαθέστερον)[177]. Les trois autres frères avaient été accaparés par Théophile d'Alexandrie, Dioscoros était ainsi devenu évêque de Hermoupolis, Eusebios et Euthymios le servaient à Alexandrie. Ammonios seul avait échappé en se mutilant. Évagre lui-même devait plus tard prendre la fuite pour éviter l'épiscopat[178].

Ammonios, un Copte authentique, était un admirateur convaincu d'Origène, bien que sans exclusive[179], et pourtant un disciple exemplaire du grand Pambo, tout comme ses trois autres frères. Nous trouvons ici un autre exemple de cette symbiose paisible entre moines simples[180] et moines «intel-

175. Cf. pour la suite D. CHITTY, *The Desert a City*, Oxford 1966, p. 46 sq. et la belle étude de A. GUILLAUMONT, *Histoire des moines aux Kellia*, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 8 (1977) 187-203.

176. Il le nomme *Ant* VI, 16 (le serviteur de Dieu, Ammonios). SOCRATE, *HE* IV, 23 (PG 67, 521 A) nous a conservé une discussion assez amusante entre les deux hommes, qui montre bien les liens d'amitié qui les unissaient.

177. *HL* XI p. 33 sq.

178 *Amél* p. 115 et 118; *Ep* 13 et 31. 32. 35 semblent faire allusion à la question du sacre d'Évagre et à sa fuite en Palestine, chez Rufin et Mélanie, commes les lettres semblent l'indiquer.

179. *HL* XI p. 34 énumère à côté d'Origène aussi d'autres docteurs de l'Église. Sur Ammonios cf. aussi RUFIN, *HM* XXIII (PL 21, 445 sq).

180. Pambo était ἀγράμματος, ne sachant même pas lire, comme le montre SOCRATE, *HE* IV, 23 (PG 67, 513 A).

lectuels», comme nous l'avons vu au sujet des deux Macaire et d'Évagre. Cette convivence paisible n'était certainement pas exceptionnelle et peut-être même caractéristique de ce centre monastique[181]. Dans les rapports de ce genre a dû naître cette spiritualité aux traits particuliers, unissant dans une vie semi-anachorétique l'idéal de la charité pratique et de la contemplation, qui caractérisait le monachisme des Kellia et de Scété. Cassien le dit d'ailleurs explicitement: Bien qu'il soit difficile d'unir les vertus du solitaire et celles du cénobite, Moïse, Paphnuce et les deux Macaire possédaient l'une et l'autre, l'ἀκτημοσύνη du cénobite et la pureté de la contemplation de l'anachorète[182]. Voilà la quintessence de la grande synthèse d'Évagre[183]. Et si Évagre entoure Macaire le Grand d'une telle vénération et le cite comme autorité dans le domaine de la prière, qui n'est qu'un autre terme pour contemplation, nous devons croire que Macaire était réellement un modèle vivant de cet idéal du γνωστικός, auquel il aspirait tant lui-même — et qu'il incarnait en fait après bien des combats, aux dires de ceux qui le connaissaient personnellement et voyaient en lui leur «maître»[184]. Ceci vaut aussi pour cet autre «homme merveilleux et gnostique», dont il invoque le témoignage[185]. Il s'agit bien d'un homme en os et en chair qu'Évagre a personnellement connu.

*

181. Pallade affirme que «les Pères du désert» de son temps rendaient témoignage de la science exceptionnelle d'Ammonios (HL XI p. 34), cf. de même RUFIN, *HM* XXIII (PL 21, 446 A). Avant la crise origéniste bien des moines simples ont dû considérer les confrères «savants» comme leur gloire dont on se vantait volontiers. L'exemple d'une opposition contre Évagre, que PALLADE cite *HL* XXVI p. 81 sq, est plutôt celui de l'éternelle *invidia clericalis*. Héron était un homme cultivé, alexandrin d'origine.

182. *Conl* XIX, 9.

183. Cf *Eulog* XV (PG 79, 1111 D) et *Mon* 121.

184. Cf *Amél* 113: «Son intelligence était devenue très pure et il était digne de la grâce de la sagesse, de la connaissance et de la discrétion, discernant les œuvres des démons». Cf. *ibid.*, p. 105 le beau témoignage que Pallade rend à son maître spirituel «qui m'enseigna la vie en Christ» et «qui me fit comprendre la sainte Écriture de façon spirituelle».

185. *Or* 72. Il s'agit vraisemblablement de Jean de Lykopolis, cf. plus haut, Note 114.

Les séquelles de la crise origéniste au IVe s. et de sa reprise au VIe s. n'ont pas seulement causé, directement ou indirectement, la perte de tant d'œuvres d'Évagre dans leur langue originale[186], mais aussi sensiblement retouché son portrait, voire même celui du monachisme kelliote et scétiote ancien. Dans l'image devenue pour ainsi dire «canonique», celle des *Apophthegmata Patrum*, on ne trouve plus guère trace de cette symbiose harmonieuse entre moines d'horizons intellectuels aussi différents que Macaire l'Égyptien et Évagre. Ici c'est la belle figure de Poemen qui domine tout, cristallisant autour d'elle des éléments analogues. Environ un tiers de la collection alphabétique lui est directement ou indirectement consacré[187] ! Certes, le nom d'Évagre n'y manque pas totalement. Il aurait d'ailleurs été difficile de le supprimer complètement, bien que l'on ait essayé de le faire, dans certains manuscrits de l'Histoire Lausiaque par exemple. Mais combien différente est l'image de l'Évagre des Apophtegmes de celle que nous ont laissé ses amis Pallade et Rufin ! D'autres membres éminents du milieu monastique, auquel Évagre avait appartenu, notamment les «longs frères», manquent même complètement.

Le sort d'Évagre dans les collections d'Apophtegmes nous permet de saisir sur le vif la transformation de cette image du monachisme kelliote et scétiote primitif dont nous avons parlé, et il nous semble typique même de l'attitude de la postérité vis-à-vis des origines, que l'on s'est efforcé d'oublier ou de remanier. Parmi les sept Apophtegmes du *textus receptus* de la collection alphabétique le dernier seulement est un Apophtegme proprement dit, qui nous livre quelque chose sur la personnalité d'Évagre. Les six autres sont des extraits d'œuvres

186. Cf GUILLAUMONT, *Les Kephalaia Gnostica* ... p. 166 sq.

187. Dom REGNAULT dit à propos de lui : «Avec l'abbé Poemen, l'école de spiritualité du désert a vraiment atteint un sommet et c'est aussi avec lui que le genre apophtegmatique parvient à son apogée» (*Les Sentences des Pères du Désert, Collection Alphabétique Solesmes* 1981, p 220). Nous dirions plus volontiers, une *certaine* école ... La crise origéniste a trop profondément bouleversé cette époque pour ne pas avoir raidi les traits plus riches et plus vivants des origines. Ce qui est certainement vrai, c'est que l'école de Poemen a «canonisé» le genre apophtegmatique.

d'Évagre — et seulement de ses œuvres ascétiques[188]. Il en va de même pour les différentes pièces supplémentaires[189]. En plus de cet unique Apophtegme, les versions anciennes lui en attribuent encore deux autres — que l'on a mis plus tard dans les collections grecques sous un autre nom ou sans le nom d'Évagre[190].

Ce que ces trois pièces nous disent sur Évagre, sur l'idée que l'on se faisait de lui, est bien significatif. On cite volontiers *Évagre 7* comme un exemple de l'attitude hostile des Pères vis-à-vis d'Évagre[191] : le prêtre des Kellia, vraisemblablement Macaire l'Alexandrin, aurait «remis l'intellectuel à sa place». Tel est peut-être aussi le sens que lui attribuaient les rédacteurs du recueil, qui l'ont mis en dernière place. *Euprepios 7* va un peu dans le même sens. La signification primitive était pourtant autre, selon toute vraisemblance, si l'on admet l'authenticité du récit. Comme le montre un Apophtegme de Jean Colobos[192],

188. Cf N° 1 = *Rerum monachalium rationes* 9 (PG 40, 1261 A-D); N° 2 = *Rer. mon.* 8 (ibid. 1260 C), N° 3 = *Pr* 69, N° 4 = *Mon* 54; N° 5 cf *Inst. ad monachos*, Supplément éd. MUYLDERMANS, *Le Muséon* 51 (1938) p. 202 N° 17, N° 6 = *Pr* 91.

189. Cf GUY S_1 = *Gnom* I, 1 (ed. ELTER, *Gnomica* I, Lipsiae 1892 p. LII); S_2 = *Pr 99*; S_3 = *Pr* 96. De même pour PÉLAGE et JEAN : VI, 5 = *Pr* 97; XII, 4 = *Rer. mon.* 11 (PG 40, 1264 B); XII, 5 n'a pas encore été identifié, mais on finira par le trouver Compléments de la *Collection Systématique*: I, 515 = *Pr* 95; PAUL EVERGETINOS IV 9, 3.8 = *Or* 109 (un exemple qu'Évagre cite lui-même); *Vitae Patrum* VI, 4, 25 = *Mon* 10.

190. *Arsène 5* (*Arm* II, 143 cf *PJ* et BUDGE), l'interlocuteur est Évagre. *Euprepios 7* (*PJ*, PASCHASIUS, *Syr* et *Copte* l'attibuent à Évagre). Cf. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia Gnostica* ... p. 165 sq.

191. Cf GUILLAUMONT, *ibid* p. 52. On veut trouver cette hostilité aussi dans la question de Jean de Lykopolis à Pallade *HL* XXXV p. 102. Mais Pallade semble plutôt vouloir donner une preuve des dons de prophétie de Jean. D'autre part, Évagre cite le nom de Jean toujours avec la plus grande vénération, cf notamment son récit *Ant* VI, 16! — *Am* 157,9 qui ne semble pas non plus vouloir critiquer Évagre, mais prouver encore son humilité, comme le montre la finale. En outre, c'est Évagre lui-même qui relate la scène, comme en *Pr* 94 aussi. Si l'on veut trouver des «preuves» de la vanité intellectuelle d'Évagre, on les trouverait plutôt dans ses *lettres* où il s'accuse de souffrir du vice de la vaine gloire — mais cet aveu encore est plutôt une preuve de son humilité ...

192. Dans les *Suppléments* de GUY, *Jean Colobos* S_6.

humilier quelqu'un en public, c'était faire ressortir de façon éclatante sa vertu la plus grande. La conclusion est par conséquent dans les deux cas la même: ni Jean Colobos ni Évagre ne sont troublés — car ils étaient vraiment humbles de cœur. C'est ce que d'autres témoignages confirment pour Évagre[193].

Le troisième exemple, *Arsène 5*, n'a pas non plus primitivement le sens de rabaisser Évagre et sa «science»[194]. S'il était venu en Égypte pour se faire moine, c'était pour imiter ses maîtres, les deux Macaire et d'autres, qu'il a pu rencontrer. Et s'il a retenu quelque chose de leur exemple et de leur enseignement pour le vivre lui-même et l'enseigner partout dans ses œuvres, c'est que l'humilité-douceur-charité, qui pour lui ne font qu'un, sont l'unique porte d'accès à la science véritable, celle de Dieu[195].

Mais de ce dernier aspect, but et justification de tant de labeurs ascétiques, les Apophtegmes ne parlent guère plus[196]. On comprend en partie pourquoi. Mais décaptiter ainsi l'ascèse, c'est l'exposer au danger du fakirisme. Les moines ne pouvaient

193. Cf. le beau témoignage de SOZOMÈNE, *HE* VI, 30 (PG 67, 1384 B), «On disait qu'il était modeste de caractère et qu'il maîtrisait à tel point l'orgueil et l'arrogance qu'il ne se gonflait pas quand il était justement loué par les applaudissements, et ne se fâchait pas non plus quand il était insulté injustement par des calomnies». Cf. aussi SOCRATE, *HE* IV, 23 (PG 67, 516 A): «Devenu disciple (des deux Macaire) il acquit la «philosophie» par les œuvres, ayant été avant philosophe seulement en parole». Cf. aussi *Amél* 118 «il était impossible de trouver dans la bouche d'apa Évagre une parole mondaine ou moqueuse, et il ne voulait pas l'entendre de quelqu'un d'autre». Involontairement Évagre confirme tous ces jugements dans sa *lettre* 52, où il appelle ses calomniateurs ses bienfaiteurs ...

194. En citant ce texte (cf GUILLAUMONT, *Les Kephalaia Gnostica* ... p. 53) il ne faudrait pas oublier qu'il met en scène *deux* étrangers de haute culture grecque et qu'Arsène ne s'en exclut nullement: «*Nous*, avec l'instruction du monde, *nous* n'avons rien ...». Évagre lui-même a dû nourrir ces mêmes sentiments à l'égard de ses maîtres qui étaient de simples gens, mais dont il admirait la pureté de vie et de cœur.

195. Les textes sont innombrables, cf. quelques exemples recueillis par GUILLAUMONT, *Praktikos* p. 587 sq.

196. Cf. pourtant ce que disait déjà la *Vita Antonii* c. 14 d'Antoine (μεμυσταγωγημένος). Évagre, *Pr* 92 laisse discrètement entendre la même chose.

pourtant pas se priver totalement de «mystique», ni non plus d'Évagre qui en avait parlé comme aucun autre. Quel est en fait le but de la «prière», qui prend une si grande place dans leur vie, voire la place centrale? N'est-ce pas la «connaissance de Dieu», dans son sens biblique plein, tel que S. Paul et S. Jean en avait parlé, fruit d'une indiscible intimité avec celui que l'on aime? Évagre en avait parlé de façon admirable dans son petit traité *De Oratione* — pouvait-on y renoncer? Comme nous le savons, ce texte a survécu, un des rares à portée théologique, sous le nom protecteur de «Nil», et cela malgré son caractère «évagrien» manifeste dans chaque phrase.

*

La disparition des moines «origénistes» dans les *Apophthegmata Patrum*, l'attitude hostile de ces collections à l'égard de la vie intellectuelle, la méfiance enfin vis-à-vis des sources contaminées par l'«évagrianisme», ont fait penser à beaucoup que les premiers n'ont représenté qu'un «groupe assez resteint»[197]. Pour se faire une certaine idée de l'étendue véritable du courant spirituel auquel Évagre avait appartenu et dont il est devenu le porte-parole le plus éloquent et le plus influent, il est intéressant d'examiner d'un peu plus près les chiffres que Pallade nous a laissés à ce sujet.

De son temps il y avait à Nitrie, plus près de la «civilisation» et plus cénobitique aussi, environs 5000 moines, et 600 aux Kellia, site plus solitaire et réservé à une vie semi-anachorétique, aux formes par ailleurs très variées[198]. Quand Théophile fit en 400 son expédition militaire, principalement pour s'emparer d'Isidore et des «longs frères»[199], ne les trouvant pas,

197. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia Gnostica* ... p. 59.

198. *HL* VII p. 25.

199. On pense souvent que l'opération militaire de Théophile était dirigée contre les moines «origénistes» en général, mais Pallade dit assez clairement qu'il cherchait avant tout les trois «longs frères», Ammonios, Eusebios et Euthymios, dont l'intervention en faveur d'Isidore ainsi que leur critique inavouée des pratiques financières de Théophile avait provoqué la colère de l'archevêque, PALLADE, *Dial* c. 7, éd. COLEMAN-NORTON, Cambridge 1928,

il fit piller et incendier les cellules de ces moines par les soldats. À son départ, les «longs frères» prirent leurs mélotes et s'enfuirent en Palestine. Pallade précise qu'ils étaient accompagnés par les prêtres et les diacres, ainsi que de 300 moines de la montagne — *les autres* s'étant dispersés dans des lieux divers[200]. Il faut donc croire que les moines dits «origénistes» formaient la quasi-totalité des habitants des Kellia. Quant aux moines dits «anthropomorphites», il est plus difficile de se faire une idée de leur nombre exacte[201]. Nous savons seulement qu'ils étaient, à la différence de leurs adversaires, tellement militants qu'ils ont pu s'imposer au politicien qu'était Théophile.

*

Toutes ces considérations nous semblent permettre la conclusion que la physionomie spirituelle du monachisme kelliote et scétiote a dû être non seulement infiniment plus variée que ne laissent imaginer les seuls Apophtegmes, mais aussi beaucoup plus «évagrienne» que d'aucuns ne voudraient admettre[202]. Ni

p. 39, cf aussi SOCRATE, *HE* IV, 7 (PG 67, 684 C sq), qui dit assez nettement que les vrais motifs étaient purement personnels.

200. PALLADE, *Dial* c. 7, COLEMAN-NORTON p. 39, 25-28.

201. CASSIEN, *Conl* X, 2 sq. insiste sur le grand nombre des moines de Scété qui s'opposaient à la lettre festale anti-anthropomorphite de Théophile, de l'année 399. Mais si celui-ci avait fulminé contre les erreurs des moines simples avec la même brutalité qu'il allait le faire l'année suivante contre les «intellectuels», on peut imaginer l'excitation des premiers!

202. Est-ce un pur hasard que la célèbre bibliothèque des papyri de *Toura* ait été déposée dans une grotte au-dessous du plateau sur lequel se trouvait le *monastère de S. Arsène*? Cf. L. KOENEN-W. MÜLLER-WIENER, *Zu den Papyri aus dem Arsenioskloster*, in. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 2 (1968) 41-63. P. NAUTIN, *Origène, Sur la Pâque*, dans: *Christianisme Antique* 2, Paris 1979, p. 21 sq. avance la thèse que les moines de ce monastère se seraient débarrassés de cette bibliothèque compromettante après la condamnation d'Origène (et de Didyme et d'Évagre) en 553. Mais le fait que les papyri furent *recopiés*, au jugement de J. SCHÉRER, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, SC 67 (1960) p. 47 et de L. DOUTRELEAU, *Didyme l'Aveugle, Sur Zacharie*, SC 83 (1962) p. 145, au VIe-VIIe s. et donc encore *lus* à cette époque et certainement pas immédiatement écartés (cf. DOUTRELEAU p. 146 sur les corrections, notes de lectures, etc.), nous éloigne considérablement de la crise origénienne du milieu du VIe s. Ne serait-ce pas à une époque plus tardive que l'on a éliminé les

Évagre ni ses amis Pallade, Rufin et Cassien n'ont faussé cette image. Ce qu'il y a d'«évagrien» chez ces derniers, aussi bien que dans d'autres sources que nous avons étudiées au cours des chapitres précédents, a dû être en bonne partie simple monnaie courante aux Kellia et à Scété. Au lieu de parler d'une «spiritualité évagrienne» (I. HAUSHERR), on parlerait donc mieux simplement de la spiritualité des Kellia et de Scété — avant la crise origéniste[203].

C'est dans ce milieu qu'a dû naître ce qui est devenu la «prière à Jésus», prière *monologistos* ou νοερὰ προσευχή[204], qui semble comme une synthèse, postérieure certainement, mais point infidèle, de la spiritualité d'Évagre et de ses maîtres. Il est significatif que les fouilles de M. GUILLAUMONT aux Kellia en 1965 ont mis à jour le témoignage épigraphique le plus ancien (VIIe-VIIIe s.) de la «prière à Jésus» sur le site même de la vie d'Évagre et en milieu copte[205]! Dom Emmanuel LANNE, de son côté, a révélé la persistance de la pratique de l'invocation du nom de Jésus dans les «psalies» de l'office copte[206]. Autant

volumes, tout en arrachant les couvertures pour les réutiliser, *quand il n'y avait plus de moines grecs pour les lire*? Dans ce cas le monastère de S Arsène a dû être assez longtemps un *foyer d'origénisme*, en tout cas bien au-delà de la crise origéniste proprement dite ... Dans cette perspective l'Apophtegme *Arsène 7* cache peut-être une vérité que *Lot 1* s'efforce de faire oublier· Arsène était aussi un «origéniste» et c'est à cause du scandale de l'expédition de Théophile contre les moines des *Kellia* qu'il refusait de recevoir l'archevêque. Un autre foyer de l'«origénisme» était la *synodia* de Paphnuce Kephalas à Scété, dans laquelle séjourna Cassien, *Conl* X, 2. Évagre était en rapport avec ce vénérable vieillard, *HL* XLVII p. 137.

203. Il est significatif que ceux qui étaient, de près ou de loin, impliqués dans ces événements malheureux ont eu grand soin de faire disparaître leur souvenir après la «réconciliation» — sur quelle base au fond? — même Pallade, qui n'en parle plus du tout dans l'Histoire Lausiaque. D'autre part il est bien connu que Théophile resta aussi après la condamnation d'Origène un fervent lecteur de ses œuvres, SOCRATE, *HE* VI, 17 (PG 67, 716 B). Le seul qui dans toute cette affaire ne semble avoir eu que des motifs dogmatiques pour ses campagnes contre Origène fut peut-être Épiphane de Salamine

204. L'expression est d'Évagre, *Or* 28.

205. A. GUILLAUMONT, *Une inscription copte sur la 'Prière de Jésus'*, in: *OCP* 34 (1968) 310-325.

206. E. LANNE, *La «prière de Jésus» dans la tradition égyptienne. Témoignage des psalies et des inscriptions*, in: *Irénikon* 50 (1977) 163-203.

d'indices qui invitent à chercher effectivement là l'origine de cette pratique, où les «Vertus de S. Macaire» la localisent[207].

C'est également ici que le nom d'Évagre est resté intimement lié à celui de Macaire le Grand, que sa *Vita*, sous une forme bien plus personnelle que ce qui nous en reste dans l'*Historia Lausiaca* grecque, fut intégrée dans un *Synaxaire* et lue à l'église le 5e Dimanche du Carême[208]. Et, si l'on nous permet ce saut de plusieurs siècles, c'est ici encore, dans le monastère de S. Macaire même, que sa spiritualité restera vivante à travers son lointain disciple, si proche de lui cependant, Isaac de Ninive, que la légende n'a pas manqué de faire aboutir à Scété[209] !

Une dernière objection nous sera sans doute adressée: Ce n'est pas de l'Évagre intégral que vous parlez! Il manque celui des *Kephalaia Gnostika* et de leurs spéculations cosmologiques. C'est lui le plus important, les autres écrits n'ont de valeur que propédeutique. Nous ne pensons pas qu'il en soit ainsi. Certes, les *Kephalaia* tiennent une place importante dans l'œuvre d'Évagre comme telle — mais ils ne contiennent pas sa «théologie». Le chiffre des *six* centuries indique, à peine voilé, aussi bien que celui des 540 sentences au lieu des 600 annoncées dans le Prologue, qu'Évagre a l'intention de parler de la création, comme l'a bien montré M. GUILLAUMONT[210]. En d'autres termes cela signifie: les *Képhalaia* traitent de la φυσική — la θεολογία restant en dehors, ou étant seulement touchée indirectement.

Les *Kephalaia Gnostika* ne contiennent pas la clef de la pensée

207. C'est à la même conclusion qu'arrive Dom REGNAULT, art. cit., p. 492. — Ne serait-ce pas aussi ici que l'*Islam* s'est inspiré pour sa pratique du *dhikr*, de l'invocation du nom de Dieu? On sait l'influence que le monachisme, notamment en Arabie, a eu sur l'Islam naissant. Depuis 640 l'Égypte copte a dû jouer un rôle plus important encore.

208. Ne faut-il pas conclure de ces indices que la querelle anthropomorphite n'a pas laissé de mauvais souvenir dans la tradition copte, du moins que le nom d'Évagre n'y était pas mêlé?

209. Cf. sa *Vita* arabe chez ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* I, Rome 1719, p. 444 sq avec traduction latine. Une traduction allemande chez G BICKELL, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter*, Kempen 1874, p. 276 sq.

210. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia Gnostica* .. p. 20 sq.

et de la personnalité d'Évagre. Ils ne sont qu'une tentative, — et encore une tentative sept fois scellée par un language entièrement chiffré — de faire le pont entre les deux données fondamentales de la révélation, la πρακτική et la θεολογία, entre la pratique active des vertus évangéliques qui mène à la charité parfaite et la pureté du cœur, qui seules font de l'intellect un «voyant de Dieu»[211], de ce Dieu qui s'est révélé amour en tant que Père, Fils et Saint-Esprit. Les mystiques de tous les âges vont tout droit de l'une à l'autre, de la *praktikè* à la *theologia*, mais l'intellectuel qu'était Évagre devait au moins faire la tentative, avec les moyens à sa disposition en son temps, de combler intellectuellement cet abîme entre la créature rachetée par pure grâce et ce Dieu qui est amour et qui ne se communique qu'aux amants.

Ce qu'Évagre pensait lui-même de la valeur toute relative de la *physikè* et de ses spéculations cosmologiques et autres, qui ne sont pas objet de la révélation divine[212] et donc pas nécessaires au salut[213], il l'a dit une fois très clairement.

> «À ceux qui entrent dans les 'églises intelligibles' et qui s'étonnent de la contemplation du créé, le Logos dit: Vous, ne pensez donc pas que c'est cela la fin ultime[214] qui vous est réservée par

211. Cf *Ep* 27.

212. *KG* II, 64 (S_2).

213. Cf *Gnost* 114. Voir aussi les mises en garde contre les erreurs propre aux «gnostiques», *Gnost* 131, 142, 143, 144, 145. Significatives aussi les fréquentes sorties contre la *pseudo-gnose*, ainsi dans les *Scholies aux Psaumes* et aussi les *Scholies aux Proverbes*, cf F.C TISCHENDORF, *Notitia Editionis Codicis Bibliorum Sinaitici*, Leipzig 1860, p. 81, 4; 82, 7.10; 86, 24 etc. Plus significatif encore *Mon* 126! Qui sont ces *hérétiques* et *pseudo-gnostiques* auxquels Évagre s'est «heurté dans le désert»? Il a dû y avoir toujours un courant hétérodoxe dans les milieux monastiques égyptiens que l'on verra réapparaître par exemple dans «Jean l'Égyptien», le maître d'ÉTIENNE BAR SUDAILI, cf. à ce sujet GUILLAUMONT, *Les Kephalaia Gnostica* . . p. 302 sq. Que cette pseudo-gnose se réclamât aussi d'Évagre au besoin, rien d'étonnant. Il serait intéressant de pouvoir saisir de plus près ces milieux auxquels Évagre se heurtait et contre lesquels il met si énergiquement en garde.

214 La «fin» (τὸ τέλος) est dans l'*Ep fid* et l'*Ep ad Melaniam* toujours le Père, auquel nous avons accès par le Fils et l'Esprit. C'est l'état d'*unité eschatologique*, auquel fait allusion 1 *Cor* 15, 24 sq, quand «Dieu sera tout en tous» (V. 28).

les promesses! Tout cela est 'vanité des vanités' en face de la connaissance de Dieu même. Car comme après la santé parfaite les médicaments sont 'vains', ainsi après la connaissance de la Trinité Sainte sont 'vains' les *logoi* des *aiônes* et des mondes»[215].

De cette γνῶσις τῆς Ἁγίας Τριάδος, Évagre n'a en réalité jamais parlé publiquement[216], car elle est indicible. On peut y conduire par l'enseignement de la *praktikè* et en suivant les traces des Saints Pères on ne manquera pas d'y arriver par la grâce de Dieu, et alors on comprendra[217]. Mais on ne peut et ne doit pas en parler: Σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον[218].

Gabriel BUNGE

SUMMARY. — *This is the second part of the article «Evagrius Ponticus and the two Macarius» (see first part, pp. 214-227). Evagrius himself testifies to his contacts with the two Macarius — Macarius of Alexandria and Macarius of Egypt. One can conclude that Macarius of Egypt played a rôle in his life comparable to that played by saint Gregory of Nazianzus. However in many respects he is indebted to Macarius of Alexandria: asceticism, antirrhesis, doctrine of thoughts, influence of the* Vita Antonii. *But the rôle played by Macarius the Great is emphasized by Evagrius himself. His doctrine of discernment, of grudge, of anger and the memory of God, of the original goodness of nature, of apatheia, of prayer 'monologistos' and other points link him to Macarius the Great. It is necessary to rediscover, beyond the sequels of the Origenist crisis, the face of Evagrius as disciple and interpreter of the greatest of the Desert Fathers.*

215. P. GÉHIN, *Un nouvel inédit d'Évagre le Pontique son commentaire de l'Ecclésiaste*, in: *Byzantion* 49 (1979) 188-198, ici p. 196. Il s'agit du scholion *ad Eccl* 1, 2.

216. L'unique exception est la célèbre *lettre* dite «ad Melaniam». Nous pensons en traiter plus longuement dans notre traduction des lettres d'Évagre «Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste» (à paraître).

217. Cf *Pr Prol* § 9.

218. *Gnost* 147 (au sujet de la Sainte Trinité). Texte grec conservé par SOCRATE, *HE* III, 7 (PG 67, 396 B).